Méthode Pour Attribuer Les Croyances Aux Salaf

Dr Māhir Āmir ʿAbd al-Karīm : *Al-Intiṣār lil-Tadmurīyyah*

Nous exposons ici une méthode générale, utile au lecteur des textes de croyance transmis avec chaînes (*al-ʿaqīdah al-musnadah*), afin qu'il puisse déduire la doctrine de l'auteur qu'il étudie et évaluer les prétentions d'autrui. Nous disons donc :

Il convient à celui qui attribue des doctrines et déduit des croyances à partir des propos des aʾimmah d'examiner la cause de l'énonciation de ces expressions (*sabab wurūd al-ʿibārah*). S'agit-il d'un exposé doctrinal précis ? D'une réponse à quelqu'un en proie au doute et à l'hésitation ? D'une réponse à un musulman ordinaire posant une question ? Ou bien d'une réfutation des Jahmiyyah, des Rāfiḍah ou des Mujassimah ? La connaissance de cela aide à comprendre l'intention de l'auteur, de la même manière que la connaissance des causes de la révélation (*asbāb al-nuzūl*) aide à comprendre les versets d'Allāh.

Ainsi, si un imām interdit, par exemple, de s'aventurer dans les significations des versets relatifs aux Attributs alors qu'il réfute les Jahmiyyah, tu sauras que le sens dont il interdit l'exploration est le sens métaphorique (*al-maʿnā al-taʾwīlī*). En effet, les Jahmiyyah n'affirment pas, à la base, le sens apparent (*al-maʿnā al-ẓāhir*) qu'Ahl al-Sunnah affirment ; ils ne font que pratiquer le *taʾwīl*. Comment son intention pourrait-elle donc être d'interdire l'affirmation du sens apparent, alors même que ceux qu'il réfute ne l'affirment pas ?

De même, lorsqu'un imām interdit le tafsīr, il vise l'exégèse métaphorique (*al-tafsīr al-taʾwīlī*) que les Jahmiyyah pratiquaient à son époque.

Et lorsqu'un imām répond à quelqu'un en proie au doute par la méthode de la réduction à l'absurde (*uslūb al-ilzām*), il ne convient pas de lui attribuer littéralement ce par quoi il a contraint son adversaire.

La connaissance de la cause de l'énonciation et du contexte du propos (*maḥall al-kalām*) est donc d'une importance capitale.

Le critère de compréhension de leurs propos réside dans les termes arabes, pris dans leur usage courant, et non dans les terminologies du kalām philosophique apparues après leur époque. Il peut ainsi t'arriver de trouver l'un d'eux qualifiant le Qur'ān de "*qadīm*", par exemple, sans vouloir par là ce que les auteurs tardifs ont entendu par ce terme technique "al-qadīm". Il vise plutôt le sens linguistique de l'antériorité (*taqaddum*), c'est-à-dire que le Qur'ān est antérieur à la création des créatures, qu'il précède la création du Prophète ﷺ et ses paroles. Cela constitue une réponse aux Mu'tazilah, qui ont prétendu que le Qur'ān est créé, ou qu'il relève de la composition (*naẓm*) de Jibrīl ou du Prophète ﷺ.

Ainsi, ce qui constitue une erreur manifeste est, par exemple, d'interpréter les propos d'al-Lālakā'ī dans le titre de son ouvrage : *"Exposé de ce qui a été rapporté du Prophète ﷺ indiquant que le Qur'ān fait partie des attributs anciens (qadīmah) d'Allāh, ainsi que ce qui a été transmis d'Ādam et de Mūsā à ce sujet"*, selon le sens philosophique connu du terme "*qidam*", puis de prétendre qu'il aurait de ce fait rejoint les Sālimiyyah dans leur doctrine.

En effet, quiconque examine attentivement le texte qui suit immédiatement ce titre y trouvera : ***"Ādam dit à Mūsā : 'Tu es celui qu'Allāh a choisi pour Ses messages et Sa parole, et à qui Il a donné la Tawrāh. Suis-je plus ancien (aqdam), ou bien le Rappel (al-Dhikr) ?'"***

Il y trouvera également : **"Le Messager d'Allāh ﷺ a dit : 'Allāh a récité Ṭā Hā et Yā Sīn mille ans avant de créer Ādam.'"**

Et il y trouvera encore : **"Lorsque les anges entendirent le Qur'ān, ils dirent : 'Ṭūbā (félicité) à la communauté sur laquelle ceci descendra !'"**

Al-Lālakā'ī a voulu par "*qidam*" son sens linguistique, non terminologique, c'est-à-dire ce qui est antérieur, ce qui précède. Ainsi, le Qur'ān est antérieur à Ādam et antérieur à sa descente sur la Communauté.

Il n'a cité sous ce titre que ces traditions. Interpréter le mot "*qidam*" figurant dans les propos de Mūsā selon le sens philosophique est une erreur manifeste.

Sur ce même modèle, considère le sophisme de celui qui interprète la parole de l'imām Mālik : "*wa-al-kayf ghayr maʿqūl*" (et le "comment" n'est pas concevable), comme signifiant "impossible rationnellement", en la comprenant selon la notion d'"impossibilité" (*imkān*) qui relève des trois jugements rationnels. Si seulement celui qui l'a interprétée ainsi avait eu la générosité de préciser s'il entendait par là la négation de la possibilité particulière (*al-imkān al-khāṣṣ*) ou de la possibilité générale (*al-ʿāmm*). C'est comme s'il faisait de l'imām Mālik un théoricien de la nécessité (*wujūb*), de la possibilité (*imkān*), de l'impossibilité (*imtināʿ*) et des jugements rationnels, alors que celui-ci employait le terme "*ʿaql*" dans son sens linguistique, à savoir la connaissance (*al-ʿilm*).

Examine ce qui entoure leurs propos : restrictions (*quyūd*), expressions, arguments (*istidlālāt*) et réfutations (*ibṭālāt*). Car un propos peut admettre plusieurs interprétations possibles. Mais lorsque tu examines ses restrictions, ses corrélats, les preuves avancées par son auteur et ses réfutations des positions adverses, certaines interprétations, voire toutes sauf une, s'avèrent caduques, et il ne reste qu'une seule lecture par laquelle le propos peut être compris et demeurer cohérent avec ces restrictions, corrélats et preuves.

Ainsi, si nous divergeons sur le sens de "*qidam*" dans le texte précité d'al-Lālakāʾī, nous examinons les preuves de son propos. Nous constatons alors que toutes ses preuves convergent vers le sens linguistique de "*qidam*". Puis nous remarquons qu'il rapporte l'expression de la Parole [divine] par le verbe "*qaraʾa*" (réciter), qui est un acte temporel (*fiʿl ḥādith*). Nous notons aussi que cette récitation est restreinte par "mille ans avant la création d'Ādam", c'est-à-dire que cette récitation est délimitée par un point temporel. Or, si elle était "*qadīmah*" au sens technique du kalām, cela ne serait pas valide et son argumentation ne tiendrait pas. Nous remarquons également le passage "lorsque les anges entendirent" (*fa-lammā samiʿat al-malāʾikah*), c'est-à-dire qu'ils ne l'entendaient pas puis ils l'entendirent ; il s'agit donc d'un événement temporel (*ḥādith*).

Par tout cela, il désigne la Parole d'Allāh qui est Son attribut incréé, et il veut signifier que le Qurʾān est antérieur à la création d'Ādam, voire à la

Communauté de l'Islām elle-même. Et cela, comme nous l'avons dit, en réfutation de certains Muʿtazilah qui prétendaient qu'Allāh n'a créé sa composition (*naẓm*) que pour le Prophète ﷺ.

Applique ce même raisonnement à ce qui entoure les propos de ceux qui affirment l'élévation (*al-ʿuluww*) : leur argumentation par l'élévation des mains [en invocation], leur déduction de l'élévation à partir de la descente (*nuzūl*), leur argumentation par l'établissement (*istiwāʾ*), ou la restriction de l'élévation au Trône, au septième ciel ou aux cieux ; tout cela empêche de vouloir [par "*ʿuluww*"] l'élévation métaphorique (*al-ʿuluww al-maʿnawī*).

De même, la restriction de leurs propos par des notions précises comme la limite (*ḥadd*), la distinction [d'avec la création] (*mubāyanah*), et le fait qu'Il n'est pas sur terre ; ou la restriction de leurs propos par la négation du "comment" (*kayf*) et du semblable (*mathīl*), et autres précisions qui peuvent s'imposer aux esprits lorsqu'on affirme le terme et le sens.

De même, l'affirmation de l'élévation accompagnée de l'invalidation de son interprétation métaphorique par "la domination" (*istīlāʾ*) ou l'élévation métaphorique ; l'affirmation de la Main (*yad*) accompagnée de l'invalidation de son interprétation par "le bienfait" (*niʿmah*) ou "la puissance" (*qudrah*), en [montrant] que le contexte l'interdit linguistiquement, et bien d'autres éléments qui invalident les justifications des opposants.

Car leurs justifications tournent toujours autour de deux axes : faire de ce que l'imām affirme une délégation du sens (*tafwīḍ*), ou l'interpréter métaphoriquement comme ils interprètent les termes dans la Révélation. Or ces deux [échappatoires] sont invalidées par l'examen de ces indices contextuels (*qarāʾin*).

Garde présent à l'esprit que le principe concernant leurs propos est de les comprendre selon leur sens apparent (*ẓāhir*). Il s'agit là d'une restriction essentielle. En effet, même si l'on supposait que leurs paroles soient dépourvues de tous les indices contextuels évoqués plus haut, le principe demeure qu'elles doivent être prises selon leur sens apparent. L'interprétation métaphorique (*taʾwīl*) n'est pas recevable, car il ne s'agit pas d'une parole infaillible dont la contradiction avec la raison serait impossible et qu'il faudrait nécessairement réinterpréter, comme certains le prétendent.

Si donc le principe est de comprendre leurs propos selon leur sens apparent, et que ce sens apparent concorde également avec celui de la Révélation, alors ta déduction de la croyance de l'imām n'en sera que plus solide et plus ferme.

Garde également présent à l'esprit leur ignorance des motifs d'interprétation métaphorique apparus tardivement, ainsi que des indices kalāmī forgés en dehors du champ de la langue. Ils ne connaissaient ni la substance (*jawhar*), ni l'accident (*ʿaraḍ*), encore moins les attributs essentiels (*ṣifāt nafsiyyah*) et accidentels (*ʿaraḍiyyah*), l'impossibilité d'événements sans commencement (*ḥawādith lā awwala lahā*), le fait que la substance ne peut être dépourvue des contraires, la localisation spatiale (*taḥayyuz*), la composition (*tarkīb*), et autres notions semblables. De tous ces termes, ils n'en connaissaient que les significations linguistiques. Ta déduction de leur croyance et ta réfutation des déductions de tes contradicteurs doivent donc partir de ce principe.

N'accepte donc pas de ton contradicteur qu'il interprète leurs propos à l'aide de ces notions kalāmiyyah, sauf après avoir établi qu'ils en avaient connaissance et qu'elles étaient ancrées dans leur conscience au point de constituer de véritables indices contextuels (*qarāʾin ḥāliyyah*) de leurs paroles.

Examine l'ensemble des propos de l'imām, et non un ou deux récits isolés (*āthār*). Examine même les propos de toute l'époque de l'imām, et pas uniquement les siens. Tu constateras qu'ils convergent vers des arguments et des expressions déterminés, qui t'aident à identifier leur intention.

Ainsi, l'expression d'Ibn al-Mubārak affirmant le *ḥadd* et l'attribuant à Allāh fait partie de ce qu'Ibn Rāhawayh et l'imām Aḥmad ont utilisé comme preuve et cité dans des contextes variés. Même s'il était possible, en théorie, de réinterpréter les propos d'Ibn al-Mubārak pris isolément, cela ne serait plus recevable au regard de la compréhension qu'en a eue son époque et du contexte dans lequel ses paroles ont été rapportées.

Il en va de même pour ce dont se prévalent les partisans du tafwīḍ (délégation du sens), à savoir la négation de la connaissance du sens (*maʿnā*) rapportée de certains. Il convient de rassembler ces propos avec leurs autres textes affirmant explicitement les Attributs.

Parmi les bienfaits d'Allāh envers nous figure le fait que de nombreux récits des a'immah réunissent l'ensemble des indices mentionnés précédemment. Tu constates alors que le sens apparent du récit, sa compréhension selon la langue arabe et la cause de son énonciation sont tous en faveur de cette lecture. Les restrictions internes du propos de l'imām et ses corrélats viennent ensuite la confirmer davantage encore. Rien ne s'oppose alors à l'établissement de cette compréhension, si ce n'est des notions kalāmiyyah qu'il ne connaissait pas. Puis nous trouvons, chez lui et chez d'autres a'immah, de nombreux récits convergeant vers la confirmation de cette même compréhension, pour laquelle tous les éléments précédents se sont réunis. Interpréter métaphoriquement un tel ensemble constitue une sortie des limites de la raison vers l'ésotérisme bāṭinī (*qarmaṭah*), voire vers la folie.